

11. Соколов М. К. Обновленный социализм как национальная идея России // Пределы капитализма и прорывы социализма. Материалы Форума марксистов 19 декабря 2015 года. М.: Издательство ИТРК, 2016. С. 193-201.

12. Шевченко В. Н. Модернизация или национальный путь развития России? // Философские науки. 2011. № 1. С. 46-59.

Язык как среда и основание социального познания

Гапонов А.С., Томск

к. филос. н., старший преподаватель
кафедры онтологии, теории познания и социальной философии,
Томский государственный университет

В статье выявляется значимость концепций языка, представленных в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера, трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля и универсальной прагматики Ю. Хабермаса, для понимания оснований современной социальной теории.

Ключевые слова: социальная теория, язык, Х.-Г. Гадамер, К.-О. Апель, Ю. Хабермас.

A.S. Gaponov, Tomsk

Language as a medium and the basis of social cognition

The report examines the concepts of language presented by the philosophical hermeneutics of H.-G. Gadamer, transcendental pragmatics of K.-O. Apel and universal pragmatics of J. Habermas, and their importance for understanding the foundations of social theory.

Keywords: social theory, language, H.-G. Gadamer, K.-O. Apel, J. Habermas.

Радикальные трансформации, произошедшие в XX веке в философии, кардинально изменили характер философского дискурса. Эти трансформации были связаны с изменением фундаментальных оснований онтологии и получили название «герменевтического поворота». В рамках «поворота» произошло преодоление т.н. «модели сознания», выступавшей фундаментом классических философских построений, а также была выявлена сущностная ситуативность и фактичность любого мышления. Следствием этого стал кризис основанного на данной модели типа рациональности, под вопросом оказались претензии философского разума на универсальную значимость. В теории познания утверждается положение о том, что любое наше знание сущностно обусловлено историей и культурой. Эти изменения в онтологии и теории познания имели последствия не только в философии, но также и во всём спектре социогуманитарного познания. Так, основополагающие лейтмотивы, нашедшие своё выражение в рамках «по-

ворота» – ориентация на форму языка и представление о контекстуальности предпонимания феноменов – были восприняты социальной наукой и привели к появлению нового типа социальной теории, который получил название «современная критическая теория» [4], или «современная социальная теория» [3].

«Герменевтический поворот» поставил перед современной социальной теорией целый ряд методологических трудностей и проблем. Одна из главных проблем связана с кризисом «модели сознания» и базовым принципом современной критической теории – «принципом случайности теории» [4, с. 21], суть которого в утверждении контекстуализма в социальном познании. Эту проблему можно сформулировать в форме следующего вопроса: совместимо ли представление о сущностной ситуативности любого мышлением с универсалистскими притязаниями, которые свойственны теории?

В данной работе мы рассмотрим аспект, связанный с ориентацией современной социальной теории на форму языка. Мы рассмотрим варианты решения этой проблемы, которые предлагает современная коммуникативная философия. Наиболее репрезентативными нам представляются концепции философской герменевтики Ханса – Георга Гадамера, трансцендентальной прагматики Карла – Отто Апеля и универсальной прагматики Юргена Хабермаса.

Философская герменевтика Х.–Г. Гадамера. С точки зрения философской герменевтики, язык является онтологической величиной. Гадамер выявил радикальную историчность и языковое оформление всего человеческого мышления о мире. Языковая предоформленность мира предшествует всему, что мы познаём и воспринимаем в качестве сущего. То, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка. По мысли Гадамера, «в языковом оформлении человеческого мира происходит не измерение или учёт наличествующего, но обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего и значимого являет себя человеку» [2, с. 527].

Следуя традиции философии языка, идущей от В. фон Гумбольдта, Гадамер рассматривает язык как особенное мировидение, как целостную картину мира. Он выступает против редукции языка к функции обозначения и передаче информации. Язык – это единство способа выражения и содержания этого выражения. «Если всякий язык есть мировидение, – пишет Гадамер, – то он обязан этим не тому, что он являет собой определённый тип языка (в каком качестве его рассматривает учёный – лингвист), но потому что говорится или соответственно пере – даётся на этом языке» [2, с. 510]. Так же, как и для Гумбольдта, язык для Гадамера не есть совокупность грамматических структур и правил, сущность языка выражается в языковой деятельности, в речи. Такое понимание фиксирует момент взаимосвязи между коммуникацией и языком.

По Гадамеру, «язык обретает своё подлинное бытие лишь в разговоре, то есть при осуществлении *взаимопонимания*» [2, с. 515]. Это не нужно понимать в том смысле, что взаимопонимание является «целью» языка. Оно не является результатом целенаправленного поступка, подобно созданию знаков или символов. Взаимопонимание не нуждается в определенных приёмах и средствах для своего достижения. По мысли Гадамера, это «жизненный процесс», в котором выража-

ется «сама жизнь человеческого сообщества». «Все формы человеческого сообщества суть формы сообщества языкового, больше того: они образуют язык. Ведь язык в существе своём есть язык разговора. Лишь благодаря процессу взаимопонимания он становится действительностью. Поэтому он не является простым средством для достижения взаимопонимания» [2, с. 516].

Язык не является лишь средством для выражения наблюдаемых явлений, «но на языке основано и в нём выражается то, что для человека есть *мир*» [2, с. 512]. Язык выступает необходимым условием нашего мира. Гадамер поясняет свою точку зрения следующим образом: «Для человека мир есть «тут» в качестве мира» [2, с. 512]. Это означает, что мир всегда преддан человеку. Ни одно другое живое существо, не обладает подобным «тут-бытием» мира. Это «тут – бытие» мира есть бытие языковое. Язык, по Гадамеру, имеет самостоятельное бытие по отношению к индивиду и благодаря языку впервые конституируется то, что называется миром. Гадамер фиксирует интересную взаимозависимость, существующую между языком и миром. Бытие мира есть бытие языковое. Но и язык, со своей стороны, не обладает самостоятельным бытием по отношению к тому миру, который получает благодаря языку своё выражение. «Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, – но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нём выражается мир..., искомая человечность языка означает вместе с тем исконно языковой характер человеческого бытия – в – мире» [2, с. 513].

Человек обладает миром, он имеет к нему определённое отношение. Возможность такого отношения требует определённой свободы от этого мира, «свободы от того, что встречается нам в мире, которая позволяла бы нам ставить это встречающееся перед собою таким, каково оно есть» [2, с. 512]. Эта возможность ставить перед собой сущее «таким, каково оно есть» и означает обладание миром и языком. Эта свобода, по мысли Гадамера, обеспечивается вариативностью человеческого языка. Вариативность фиксируется не только в существовании множества различных языков, но и в том, что сам язык предлагает нам различные возможности для высказывания одного и того же положения дел. Именно благодаря этой вариативности перед человеком встаёт «мир», совокупность вещей и обстоятельств. Специфика связи между миром и языком определяет и такую его характеристику как фактичность. Язык выражает определённые «дела и обстоятельства». Выражение определённого положения дел предполагает, по мысли Гадамера, признание существования инобытия, то есть бытия независимого от человека. На этом признании и базируется дистанция между говорящим и делом, благодаря которой «нечто» может отделиться от всего остального как специфическое положение дел и стать содержанием высказывания, понятного также и другим людям.

В философской герменевтике Гадамера язык оказывается трансцендентальной величиной, если понимать под трансцендентальным то, что выступает в качестве необходимого условия возможности нашего опыта сущего. Язык оказывается универсальной средой, в которой выражается взаимоотношенность "Я" и "мира". Методологическое значение философской герменевтики состоит в

том, что она выявляет сущностную обусловленность любого знания той языковой картиной мира, в которую оно включено. Образование научных понятий не начинается с чистого листа, оно изначально фундировано повседневным языком.

Трансцендентальная прагматика К.-О. Апеля. В отличие от Гадамера, понимающую свою герменевтику как «онтологический поворот на путеводной нити языка», Апель формулирует идею трансцендентальной прагматики в контексте трансформации теории познания.

Язык предстаёт как трансцендентальная величина в кантовском смысле, то есть как условие возможности и объективной значимости понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия. Не условия субъективной очевидности познания, а условия его интересубъективной значимости становятся для Апеля главной темой «семиотически трансформированной трансцендентальной философии». По Апелю, для конституирования факта познания необходимо, чтобы «очевидность моего созерцания была связана с «языковой игрой» посредством прагматически-семантических правил, т.е. в смысле позднего Витгенштейна возвышалась до «парадигмы» языковой игры» [1, с. 195]. Только при этом условии субъективная очевидность, доступная лишь индивидуальному сознанию, может быть преобразована в интересубъективную априорную значимость высказываний и может иметь статус «априори обязательного познания».

В философии позднего Витгенштейна понятие «языковая игра» является центральным. Именно «языковая игра» выступает основанием значимости наших поступков, интерпретаций мира и языкового употребления. Все они встроены в «языковую игру» как «компоненты *социальной жизненной формы*». Согласно Витгенштейну получается, что не существует ни объективной, ни субъективной гарантии смысла знаков и даже значимости правил языкового употребления. «Языковая игра» в качестве горизонта всевозможных критериев смысла и значимости обладает трансцендентальным достоинством. Существует множество «языковых игр», которые имеют между собой лишь «семейные сходства» и коммуникация между ними невозможна. Главная заслуга Витгенштейна, по мысли Апеля, состоит в радикальном проведении в жизнь «принципа конвенционализма». Суть этого принципа в том, что «не онтосемантическая система идеального языка (в которой «определённость смысла» предложений установлена априори, через «логическое пространство» отображения возможных положений дел) «задним числом» вводится в употребление людьми, а *употребление* знаков людьми выносит решение о смысле этих знаков» [1, с. 218]. Источником значения знаков является, таким образом, ни внеположенные нашему миру идеи, ни психологические отпечатки вещей, но значение знаковых выражений определяется способом их употребления, значение знаков закрепляется в конвенциях. Радикализм Витгенштейна, по мнению, Апеля, состоит в следующем тезисе: «не только *значение* знаков становится зависимым от *правил* их применения, но и *смысл правил* применения как будто бы в каждый момент зависит от *конвенций* и их применения» [1, с. 218].

Апель заимствует понятие языковой игры у Витгенштейна и трансформирует его определённым образом: множество конкретных языковых игр, о которых идёт речь у Витгенштейна, он рассматривает в качестве проявления единой универсальной трансцендентальной языковой игры. По его мнению, среди множества «языковых игр» существует одна, которая является условием всех «данных» языковых игр. Эта трансцендентальная языковая игра содержит правила, которые не могут устанавливаться с помощью «конвенций», а сами делают возможными эти «конвенции». Эта трансцендентальная языковая игра является условием, которое делает возможным идентификацию некоторого предмета в качестве «языковой игры», и выступает условием, делающим возможным взаимопонимание между представителями разных «языковых игр». Апель аргументирует это положение следующим образом: «Если (как то действительно виделось Витгенштейну) беспредельно многие, разнообразные языковые игры или жизненные формы, будучи «данными» (изначальными) фактами, одновременно должны представлять собой предельные квазитрансцендентальные горизонты правил понимания смысла, то непонятно, как они сами смогли быть данными, как языковые игры, а это значит – идентифицированы в качестве чего – то. Если речь идёт о данных языковых играх как о квазитрансцендентальных фактах (в духе релятивизма языковой игры), то из их числа исключается, по крайней мере, *одна* языковая игра, которая предполагается трансцендентальной. С другой же стороны, *различные* языковые игры не только могут быть «данными» в качестве *наблюдаемых* феноменов для трансцендентальной языковой игры философии, но и, более того, эта последняя языковая игра должна быть принципиально способной к понимающему участию во всех «данных» языковых играх» [1, с. 228]. Эта игра образует «трансцендентальное единство различных горизонтов правил», это единство не может быть данным, но именно благодаря ему устанавливается коммуникативная взаимосвязь между различными конкретными языковыми играми.

Универсальная прагматика Ю. Хабермаса. Хабермас один из тех, кто способствовал утверждению понятий современной герменевтики в социальных науках. Центральным элементом теории Хабермаса является понятие коммуникативного действия, которое определяется им, как «языковая ситуация, в которой говорящий, находясь в коммуникации *со* слушателем, говорит *о* чём-то и выражает то, что *он сам об* этом думает» [5, с. 39]. Коммуникативное действие связано с особым модусом употребления языка.

В рамках своей концепции универсальной прагматики Хабермас различает два модуса языкового употребления: коммуникативный и когнитивный (некоммуникативный). Когнитивный модус связан с выражением некоторого положения вещей, которое имеет место в мире. Коммуникативный модус связан с сообщением одного субъекта другому чего-либо, так, что последний понимает то, что ему сообщается. По мнению Хабермаса, только второй модус внутренне связан с условиями коммуникации. Когда мы говорим о некотором положении дел, наблюдаемом нами в мире, мы не участвуем с необходимостью в коммуникации, мы не совершаем некий речевой акт. Коммуникативное действие реализуется

тогда, когда мы нацелены на понимание сообщаемого нам языкового выражения. Дело в том, что понимание некоторого языкового выражения подразумевает более сложную систему предпосылок, нежели простая фиксация факта в предложении. Некоммуникативное употребление языка имплицитно подразумевает только одно фундаментальное отношение – отношение между предложением и тем предметом в мире, о котором данное предложение сообщает. В рамках же коммуникативного употребления подразумевается три фундаментальных отношения: во-первых, отношение между предложением и субъективным миром говорящего (так как сообщение выражает намерения говорящего), во-вторых, между предложением и объективным миром (так как сообщение говорит о чём-то в мире), в-третьих, между предложением и социальным миром (так как сообщение устанавливает отношение между говорящим и слушателем). Когнитивный модус языкового употребления реализуется прежде всего в объективирующей установке естественнонаучного познания, направленного на наблюдение и описание событий, происходящих в природе. Коммуникативный модус находит своё воплощение в перформативной установке социального познания, направленного на понимание объективированных значений. Его конечной целью является достижение коммуникативного взаимопонимания, в результате которого участники коммуникации должны прийти к согласию относительно некоторого положения дел, имеющего место в мире.

Адаптация герменевтического измерения к социальному познанию ведёт к ряду методологических затруднений. Во-первых, занимая перформативную установку, интерпретатор покидает привилегированную позицию нейтрального наблюдателя и становится равноправным участником коммуникации. Во-вторых, перед интерпретаторами встаёт всё тот же вопрос о контекстуальной зависимости своей интерпретации. Эти трудности также ставят под вопрос универсалистские притязания «наук об обществе».

Хабермас решает эти трудности введением концепта *коммуникативная рациональность*. С его точки зрения, речи внутренне присущи универсальные стандарты рациональности, которые предполагаются каждым участником коммуникативного процесса. Рациональность коммуникации связана с теми притязаниями, которые имплицитно существуют в рамках коммуникативного модуса языкового употребления, а именно притязания на пропозициональную истинность, субъективную искренность и нормативную правильность. Выражение имеет притязание на истинность, так как оно отображает нечто в объективной реальности, оно притязает на то, чтобы быть правдивым, так как оно выражает намерения говорящего, и оно притязает на то, чтобы быть правильным, так как оно соотносится с «общественно признанными ожиданиями». Эти притязания являются необходимыми условиями рациональной коммуникации. Они могут подвергаться критике или быть полностью обоснованными, приниматься или отвергаться слушателем. Но, тем не менее, они с необходимостью предполагаются каждым участником осмысленной коммуникации. Действие структур коммуникативной рациональности не ограничивается только локальными контекстами, но обеспечивают выход за пределы той языковой ситуации, в которой реализуется комму-

никативное действие. Таким образом, введением концепта коммуникативная рациональность, Хабермас снимает вопрос о том, как возможны универалистские притязания «наук о духе» и представления о контекстуальной обусловленности познавательной деятельности. В рамках его теории универсальной прагматики структуры повседневной коммуникации становятся фундаментом социальных наук.

Таким образом, в современной коммуникативной философии языку приписывается статус трансцендентального основания. На место структур трансцендентального сознания, обеспечивающих получение достоверного знания, помещаются структуры коммуникации, задающие интерсубъективную значимость познания. Также язык оказывается универсальной средой любой теоретической и практической деятельности. Мы видим, что кризис «модели сознания» и выявление сущностной ситуативности и фактичности мышления не ведёт к отказу от универалистских притязаний, присущих как философии, так и современной социальной теории. Язык и коммуникация обладают структурами, которые обеспечивают преодоление тех локальных социокультурных контекстов, в которые вписана деятельность социального теоретика. Признание языка универсальной средой и основанием современной социальной теории имеет далеко идущие последствия, которые, возможно, ещё не до конца осмыслены социальными теоретиками и методологами научного познания. Так, например, переосмысление оснований социальной науки привело к тому, что парадигмальной для «наук об обществе» стала мыслиться не объективирующая, а перформативная установка. Социальный теоретик больше не нейтральный наблюдатель, имеющий привилегированный доступ к фактам социальной действительности. В связи с этими встаёт вопрос: чем позиция учёного отличается тех, кого он изучает? Возникает необходимость переосмысления критериев объективности и сущности самой современной социальной теории.

Литература

1. Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. 344 с.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
3. Леденёва А. Тенденции изменения концепции социальных наук // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. Новосибирск: Изд-во Новосибирского Университета, 1995. С. 4-15
4. Фурс В. Н. Контурсы современной критической теории. Мн.: ЕГУ, 2002. 164 с.
5. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2006. 380 с.